BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

La *Biblioteca de la Revista de Occidente* nace de la limpia ambición intelectual de contribuir a desentrañar los problemas, a veces graves, que el mundo y la cultura actuales tienen planteados. Problemas cuya paulatina solución ha de llevar a la plena maduración de una conciencia universal que se está fraguando por encima de los límites tradicionales —geográficos, históricos, raciales y de partido— que pertenecen ya al pasado, aunque persistan en la superficie su agitación y su violencia. Esta *Biblioteca,* de temática amplia y varia, absorberá en particular las tres Series de *Ciencias Históricas, Política y Sociología* y *Filosofía,* que se venían publicando en colecciones independientes. La *Biblioteca de la Revista de Occidente* ofrecerá así al lector aquellas publicaciones que, por el acierto de su tratamiento, puedan ayudarle a un recto planteamiento de las cuestiones del saber y el acontecer actuales.

SECCION: FILOSOFIA

EDMUND HUSSERL

INVESTIGACIONES LOGICAS

Traducción del alemán por

MANUEL G. MORENTE Y JOSE GAOS



Biblioteca de la
Revista de Occidente
General Mola, 11
MADRID

CAPITULO 2

La conciencia como vivencia intencional

El análisis del tercer concepto de conciencia, que coincide con el concepto de «acto psíquico» en cuanto a la consistencia fenomenológica esencial, exige dilucidaciones más extensas. En conexión con él adquiere el término de contenidos conscientes —y en especial de contenidos de nuestras representaciones, de nuestros juicios, etc.— varias significaciones, que es de la mayor importancia distinguir e investigar del modo más exacto.

§ 9. *La significación de la delimitación de los «fenómenos psíquicos» hecha por Brentano*

Entre las delimitaciones de clases dadas en la psicología descriptiva, no hay ninguna más notable ni filosóficamente más importante que la que Brentano ha llevado a cabo bajo el título de *fenómenos psíquicos* y utilizado en su conocida división de los fenómenos en psíquicos y físicos. Esto no significa que yo comparta la convicción —que animaba en este punto al gran investigador, y que se expresa ya en los términos por él escogidos—, la convicción de haber obtenido una clasificación exhaustiva de los «fenómenos», con la cual puedan distinguirse las esferas de investigación de la psicología y de la ciencia natural y resolverse de un modo muy simple la discusión sobre la exacta definición de las mismas. Es posible que quepa dar un buen sentido a la definición de la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos y a la definición correlativa de la ciencia natural como ciencia de los fenómenos físicos; pero cabe negar con serias razones que los conceptos de la división de Brentano sean aquéllos que figuran con el mismo nombre en las definiciones en cuestión. Cabría mostrar que no todos los fenómenos psíquicos, en el sentido de una posible definición de la psicología, lo son en el sentido de Brentano, esto es, que no todos son actos psíquicos; y por otra parte, que bajo el título de «fenómenos físicos» —que funciona de un modo equívoco en Brentano— se encuentra un buen número

de verdaderos fenómenos psíquicos [1]. Pero el valor del concepto brentaniano de «fenómeno psíquico» no depende en modo alguno de los fines que Brentano perseguía con él. Se nos ofrece aquí una clase de vivencias rigurosamente delimitadas y que abarca todo lo que caracteriza en cierto sentido *estricto* la existencia psíquica, consciente. Nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese [2] contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos. Si se creyera dudoso que fuese posible pensar un ser semejante como mero complejo de sensaciones, bastaría señalar las cosas fenoménicas exteriores, que se presentan a la conciencia por medio de los complejos de sensaciones, sin aparecer ellas mismas en modo alguno como tales, y que llamamos seres o cuerpos inanimados porque carecen de toda vivencia psíquica en el sentido de los anteriores ejemplos. Mas prescindiendo de la psicología y entrando en el círculo de las estrictas disciplinas filosóficas, atestíguase la fundamental importancia de esta clase de vivencias en el hecho de que sólo las vivencias pertenecientes a dicha clase entran en consideración en las supremas ciencias normativas; pues en ellas solas cabe encontrar, aprehendiéndolas con pureza fenomenológica, las bases concretas para la abstracción de los conceptos fundamentales, que representan su papel sistemático en la lógica, la ética y la estética, como conceptos con que se construyen las leyes ideales de estas disciplinas. Entre ellas hemos nombrado la lógica, lo cual nos recuerda el particular interés que nos induce a considerar exactamente estas vivencias.

§ 10. *Caracterización descriptiva de los actos como vivencias «intencionales»*

Pero ya es tiempo de determinar la esencia de la definición de Brentano, o sea, la esencia del concepto de conciencia en el sentido de *acto psíquico*. Guiado por el interés clasificativo ya mencionado, desarrolla Brentano la investigación correspondiente en la forma de un deslinde recíproco de las dos clases principales de «fenómenos» admitidos por él, los psíquicos y los

[1] Las discusiones del apéndice II, al final del capítulo, muestran que mi concepción, discrepante de la de Brentano, no se mueve en el sentido de las restricciones, como las que Brentano mismo considera necesario añadir, consciente de la inexactitud de las definiciones estrictas (cf. su *Psicología*, publicada en español por la *Revista de Occidente)*.

[2] Ya no podíamos decir: viviese. El origen del concepto de vivencia reside en la esfera de los «actos» psíquicos, y si la extensión del mismo nos ha conducido a un concepto de vivencia que comprende también no-actos, la referencia a una conexión que los subordine o incorpore a actos, en suma, la referencia a una unidad de conciencia, sigue siendo tan esencial que donde faltare ya no hablaríamos de «vivir».

físicos. Llega así a seis definiciones, de las cuales sólo dos pueden entrar desde luego en nuestra consideración; pues todas las demás quedan destruidas por ciertos equívocos engañosos, que hacen insostenibles los conceptos brentanianos de fenómeno, especialmente de fenómeno físico y de percepción interna y externa [3].

De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la *esencia* de los fenómenos psíquicos o actos. Esta esencia se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc. Brentano tiene presente lo que cabe aprehender de común en estos ejemplos, cuando dice: «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo» [4]. Este «modo de la referencia de la conciencia a un contenido» —como se expresa Brentano frecuentemente en otros pasajes— es en la representación el representativo, en el juicio el judicativo, etc. El ensayo brentaniano de clasificación de los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones («fenómenos de amor y de odio»), se funda, como es sabido, en estos modos de referencia, de los cuales distingue Brentano tres especies radicalmente distintas, que se especifican eventualmente de múltiples maneras.

No nos importa saber si puede considerarse como exacta la clasificación brentaniana de los «fenómenos psíquicos»; ni siquiera si es posible reconocerle la significación fundamental que su genial autor pretende tiene para el cultivo de la psicología. Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»). El modo cómo una «mera representación» de una situación objetiva mienta éste su «objeto» es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y el del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de la resolución de una duda teorética (resolución judicativa) y el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teorética (cumplimiento de una intención judicativa) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. Si no todos, los más de los actos son ciertamente

[3] Más detalles en el apéndice anteriormente citado.

[4] *Psicología*, p. 31 de la edición española *(Revista de Occidente)*.

vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judicativas, etc. Pero es indudable que al analizar estos complejos llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género. Y también es indudable que la unidad del género descriptivo «intención» («carácter de acto») presenta diversas modalidades específicas que se fundan en la esencia pura de dicho género, y por ende, preceden, como un *a priori*, a la efectividad psicológica empírica. Hay especies y subespecies esencialmente distintas de intenciones. Sobre todo, es imposible reducir todas las diferencias entre los actos a diferencias en las representaciones y en los juicios entretejidos, recurriendo sólo a elementos que no pertenezcan al género intención. Así, por ejemplo, la aprobación o desaprobación estética es un modo de referencia intencional que se presenta como evidente y esencialmente peculiar frente a la mera representación del objeto estético o al juicio teorético sobre él. La aprobación estética y el predicado estético pueden ser, sin duda, enunciados, y el enunciado es un juicio e implica como tal representaciones. Pero entonces la intención estética es —lo mismo que su objeto— *objeto* a su vez de representaciones y de juicios; ella misma sigue siendo esencialmente distinta de estos actos teoréticos. Valorar un juicio como exacto, una vivencia afectiva como elevada, etc., supone ciertamente intenciones análogas y afines, pero no específicamente idénticas. Lo mismo si comparamos las resoluciones judicativas y las resoluciones voluntarias, etc.

Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los «fenómenos psíquicos» o «actos»; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son «aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto» [5], una definición esencial, cuya «realidad» (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos [6]. Con otras palabras y considerado a la vez de un modo fenomenológico *puro:* la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias —y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias— nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también la de sus especies puras [7]. Las sensa-

[5] *Loc. cit.*, p. 32.

[6] Por eso no hay para nosotros discusiones como la de si realmente todos los fenómenos psíquicos —por ejemplo, los fenómenos afectivos—, tienen la peculiaridad señalada. En lugar de esto habría que preguntar si los fenómenos respectivos *son* «fenómenos psíquicos». Lo extraño de esta pregunta proviene de lo inadecuado de las palabras. Detalles sobre esto último, más adelante.

[7] Manteniéndonos en el marco de la apercepción psicológica, el concepto fenomenológicamente puro de vivencia asume el de realidad psíquica; dicho más exacta-

ciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son intencionales. Un trozo cualquiera del campo visual, cualesquiera que sean los contenidos visuales que lo llenan, es —considerado sólo en cuanto a las sensaciones— una vivencia, que puede comprender muchas clases de contenidos parciales; pero *estos* contenidos no son objetos intencionados por el todo, no son objetos intencionales en él.

Las investigaciones siguientes aclararán con más exactitud la fundamental diferencia entre uno y otro empleo del término «contenidos». Y nos convenceremos en general de que lo que se aprehende en ambas clases de contenidos, mediante un análisis y una comparación ejemplares, es susceptible de ser visto intelectivamente en la ideación como diferencia esencial pura. Todas las afirmaciones fenomenológicas, que tratamos de hacer, pueden entenderse también como afirmaciones esenciales, sin necesidad de que lo advirtamos especialmente.

Una segunda definición de los fenómenos psíquicos, para nosotros valiosa, es formulada por Brentano diciendo «que, o son representaciones, o descansan en representaciones» [8]. «Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado» [9]. Por representación no se entiende, naturalmente, en esta definición el contenido (objeto) representado, sino el acto de representárselo.

Lo que hace que esta definición no parezca un punto de partida apropiado para nuestras investigaciones es la circunstancia de que supone un concepto de representación que habría que empezar por establecer, dados los muchos equívocos de este término, no fáciles de distinguir. En cambio, la discusión del concepto de acto constituye el comienzo natural de estas investigaciones. Sin embargo, dicha definición expresa un principio importante, cuyo contenido incita a nuevas investigaciones; por lo cual habremos de volver sobre ella.

§ 11. *Prevención de malentendidos a que terminológicamente estamos expuestos.* a) *El objeto «mental» o «inmanente»*

Si bien hacemos nuestra la definición esencial de Brentano, las indicadas discrepancias respecto de sus convicciones nos fuerzan a rechazar su terminología. Mejor será, pues, no hablar ni de fenómenos psíquicos, ni en ge-

mente, se modifica, pasando a ser el concepto de *estado psíquico* de un ser animado, ya sea de naturaleza efectiva, ya sea de naturaleza idealmente posible con seres «animados» idealmente posibles —con exclusión de posiciones existenciales en este último caso. Como consecuencia, también se modifica la idea *fenomenológica pura* del género *vivencia intencional*, pasando a ser la idea *psicológica* paralela y afín. Los mismos análisis adquieren de esta suerte una significación ya fenomenológica pura, ya psicológica, según que se excluya o se incluya la apercepción psicológica.

[8] *Loc. cit.*, p. 25 (conclusión del § 3).

[9] *Loc. cit.*, p. 15.

neral de fenómenos, tratándose de las vivencias de la clase a que nos referimos. Lo primero sólo tiene justificación desde el punto de vista de Brentano, para el cual se trataba principalmente de delimitar la esfera de investigación de la psicología. Pero desde nuestro punto de vista todas las vivencias tienen en este respecto los mismos derechos. Y por lo que al término de fenómeno se refiere, no sólo está gravado con equívocos muy perjudiciales, sino que supone una afirmación teorética muy dudosa, que encontramos hecha expresamente por Brentano: la de que toda vivencia intencional es un fenómeno. Como fenómeno designa en su acepción predominante (aceptada también por Brentano) un objeto aparente como tal, esto implica que toda vivencia intencional no sólo tiene referencia a objetos, sino que ella misma es objeto de ciertas vivencias intencionales; principalmente pensamos aquí en aquellas vivencias que nos dan el fenómeno de algo, en el sentido más estricto, o sea, en las percepciones: «todo fenómeno psíquico es objeto de la conciencia interna». Pero ya hemos dicho que graves dudas nos impiden asentir a esta afirmación.

Otras objeciones alcanzan a las expresiones que Brentano emplea paralelamente al término de fenómeno psíquico o de un modo perifrástico, y que también son usuales en general. Es en todo caso arriesgado y con bastante frecuencia erróneo, hablar de que los obejtos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc., en forma respectivamente perceptiva, representativa, etc., *entran en la conciencia;* o a la inversa, de que *la conciencia (el yo) entra en relación con ellos* de este o de aquel modo y de que *son recibidos en la conciencia* de este o de aquel modo, etc.; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales *contienen en sí algo como objeto,* etc. [10]. Semejantes expresiones nos empujan hacia *dos malentendidos: primero,* que se trata de un proceso real o de un referirse real que tiene lugar entre la conciencia o el yo y la cosa «consciente»; *segundo,* que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia, un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro. Si bien es cierto que no cabe prescindir de hablar aquí de una *referencia,* debemos al menos evitar las expresiones que invitan formalmente a interpretar de un modo falso la relación, como si fuese una relación real psicológica o una relación inherente al contenido real de la vivencia.

Consideremos en primer término el *segundo* malentendido citado. Viene favorecido también muy singularmente por la expresión de *objeto inmanente,* que designa la peculiaridad esencial de las vivencias intencionales; y asimismo por la expresión escolástica sinónima: *in-existencia intencional* o *mental* de un objeto. Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención.* En ellas es *mentado* [11] un objeto, se

[10] Cf. Brentano, l. c.

[11] El atender u observar selectivo no entra en el sentido que damos aquí a las palabras «mentar», «intención». Cf. *infra,* § 20.

«tiende» a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. Pero esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias, que tienen un carácter de intención y más especialmente de intención representativa, judicativa, apetitiva, etc. Prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas, en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hállase implícito en su propia *esencia,* que quede *eo ipso* verificada la «referencia intencional a un objeto», que haya *eo ipso* un objeto «presente intencionalmente»; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo. Pero naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada.

Si me represento el dios *Júpiter,* este dios es un objeto representado, está «presente inmanentemente» en mi acto, tiene en él una «in-existencia mental» o como quiera que digan las expresiones —erróneas si se las interpreta en su sentido propio—. Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional; nada semejante al dios Júpiter se puede hallar naturalmente en ella. El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem.* No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses, del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido. No nos representamos a *Júpiter* de otro como que a *Bismarck,* ni la *torre de Babel* de otro modo que la *catedral de Colonia,* ni un *polígono regular de mil lados* de otro modo que un *poliedro regular de mil caras* [12].

[12] Podemos prescindir aquí de los eventuales caracteres de posición, que constituyen la convicción de la existencia de lo representado. El lector debe convencerse también de que puede eliminarse de las consideraciones hechas toda suposición de una realidad física de hombres y demás seres animados con vivencias, de suerte que estas dilucidaciones pueden entenderse como una consideración de posibilidades *ideales.* Se ve finalmente, pues, que toman el carácter de reflexiones metódicas de eliminación, que apartan lo que es objeto de una apercepción y posición trascendente, para des-

Si los llamados contenidos inmanentes son más bien meramente *intencionales*, por otra parte, los *contenidos verdaderamente inmanentes*, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales;* integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera [13].

Y lo que decimos de las representaciones podemos decirlo también de las demás vivencias intencionales erigidas sobre ellas. Representarse un objeto, por ejemplo, el *Palacio de Berlín*, es, decíamos, una modalidad de estado psíquico de esta o aquella naturaleza descriptiva. *Juzgar* este Palacio, *complacerse* en su belleza arquitectónica, o abrigar el *deseo* de poder hacerlo, etc., son nuevas vivencias caracterizadas fenomenológicamente de un modo nuevo. Todas ellas tienen de común el ser modos de intención objetiva, los cuales no podemos expresar normalmente de otra manera que diciendo que el palacio es percibido, fantaseado, representado en una imagen, que es juzgado, o que es objeto de aquella complacencia, de aquel deseo, etc.

Será menester todavía una extensa investigación para poner de manifiesto lo que justifica el hablar figuradamente del objeto representado *en* la representación y juzgado en el juicio, y cómo deba entenderse cabalmente la referencia objetiva de los actos; pero por lo que hemos visto hasta ahora, es claro en todo caso que haremos bien en evitar por completo *esta* expresión de objetos inmanentes. Por lo demás, cabe prescindir fácilmente de ella, puesto que tenemos la expresión de *objeto intencional*, que no está gravada con dificultades semejantes.

Teniendo en cuenta la impropiedad que hay en la expresión: «estar contenido» intencionalmente el objeto en el acto, es innegable que las expresiones paralelas y equivalentes (el objeto *es consciente, está en la conciencia, es inmanente a la conciencia*, etc.) padecen de un equívoco muy nocivo; pues la *conciencia* significa aquí algo muy distinto de lo que puede significar con arreglo a las dos significaciones de la conciencia, anteriormente discutidas. Toda la moderna psicología y teoría del conocimiento ha caído en confusión por obra de estos equívocos y otros estrechamente emparentados con ellos. Dada la influencia predominante del modo de pensar y de la terminología psicológicos, haríamos mal en poner nuestros propios términos en pugna con los de la psicología actual. Ahora bien, nuestro primer concepto de conciencia —el cual, tomado de un modo psicológico-empírico, designa igualmente como conscientes la corriente de las vivencias pertenecientes a la unidad real del individuo psíquico y todos los elementos que constituyen realmente esta corriente— revela la tendencia a imponerse en la psicología; por eso nos habíamos decidido en el capítulo anterior a preferir este concepto, prescindiendo tan sólo de lo propiamente psicológico, o sea, tomándolo con pureza fenomenológica; por ende, habremos de usar con la necesaria circunspección —ya que no lo evitemos enteramente, cosa que apenas es practicable—, el término de conciencia en el sentido de percepción interna y en el sentido de referencia intencional.

tacar lo que pertenece a la vivencia misma por su contenido real esencial. La vivencia es entonces una vivencia fenomenológica *pura*, puesto que se ha eliminado también su apercepción psicológica.

[13] Tocante a la distinción —en apariencia comprensible de suyo— entre objetos inmanentes y trascendentes, que se orienta por el antiguo esquema tradicional: imagen consciente interna —ser en sí extraconsciente—, cf. el apéndice, a la conclusión de este capítulo.

§ 12. b) *El acto y la referencia de la conciencia o del yo al objeto*

Cosa análoga sucede con el *segundo* malentendido citado [14], según el cual, la conciencia por un lado y la cosa consciente por otro, entrarían en una relación mutua, en sentido real. En lugar de «la conciencia» suele decirse resueltamente «el yo». De hecho, en la *reflexión natural* no aparece el acto aislado, sino el yo, como punto de referencia de la relación de que se trata; cuyo segundo relato reside en el objeto. Si nos fijamos en la vivencia actual, el yo parece referirse necesariamente, *por medio* de la misma o *en* la misma, al objeto; y en esta última interpretación nos inclinaríamos incluso a insertar en todo acto el yo como punto de unidad esencial e idéntico en todas partes. Con lo cual retornaríamos a la hipótesis anteriormente rechazada de un yo puro, como centro de referencia.

Pero cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenoménico, o en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc., no es posible notar nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo. La representación del yo puede estar «a punto», puede irrumpir con particular facilidad, o más bien, tener lugar de nuevo; pero sólo cuando tiene lugar realmente y se hace una con el acto correspondiente «nos» referimos al objeto de tal suerte que responda algo susceptible de ser señalado descriptivamente a este referirse del yo. Lo que se ofrece entonces descriptivamente en la vivencia real es un acto compuesto, que contiene la representación del yo como primera parte, y el representar, juzgar, desear, etc., la cosa correspondiente como segunda parte. Considerado desde el punto de vista *objetivo*, o sea, también desde el de la reflexión natural, es exacto naturalmente que el yo se refiere intencionalmente a un objeto en *todo acto*. Esta es una pura trivialidad, puesto que el yo no es para nosotros nada más que la «unidad de la conciencia», el respectivo «haz» de las vivencias, o dicho de un modo real empírico y más natural, la unidad continua, real, que se constituye in-

[14] Cfr. *supra*, p. 494.

tencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus «estados psíquicos», que lleva a cabo la correspondiente intención, la correspondiente percepción, juicio, etcétera. Presente una vivencia de esta o esta intención, el yo tiene *eo ipso* esta intención.

La proposición: el yo se representa un objeto o se refiere en el modo representativo a un objeto o tiene un objeto por objeto intencional de su representación, significa, pues, lo mismo que la proposición: en el yo fenomenológico (complexión concreta de vivencias) se halla presente realmente cierta vivencia, llamada por su peculiar naturaleza específica «representación del objeto respectivo». Igualmente, la proposición: el yo juzga sobre el objeto, dice tanto como: hay presente en él una vivencia judicativa de este o este otro carácter, etc. En la descripción no puede eludirse la referencia al yo viviente; pero la vivencia misma de que se trata no consiste en una complexión, que contenga como vivencia parcial la representación del yo. La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto relacionante, en que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe meramente; ya no vivimos en él, sino que *atendemos a él y juzgamos sobre él.*

Hay que evitar, por ende, este malentendido; las consideraciones que hemos hecho excluyen que la referencia al yo sea algo perteneciente al contenido esencial de la vivencia intencional [15].

§ 13. *Fijación de nuestra terminología*

Después de estos preámbulos críticos, vamos a fijar nuestra terminología. La elegiremos con arreglo a ellos, de tal suerte que resulten eliminadas en lo posible las hipótesis discutibles y las ambigüedades perturbadoras. Evitaremos, pues, por completo la expresión de fenómeno psíquico y hablaremos de *vivencias intencionales* siempre que sea necesaria la exactitud. «Vivencia» deberá tomarse en el sentido fenomenológico fijado. El adjetivo calificativo *intencional* indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención,* el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo. Como expresión más breve usaremos la palabra *acto,* definiendo a los hábitos idiomáticos ajenos y propios.

Ciertamente, estas expresiones no están exentas por completo de dificultades. Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar es-

[15] Cf. la nota al capítulo primero, *supra,* pp. 486 y s., así como mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie,* etc., *l. ci.*

pecialmente algo, de *atender. El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido.* Hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretejidos, pero la atención «actúa» de un modo preferente sobre uno de ellos. Los vivimos todos simultáneamente; pero nos sumimos, por decirlo así en ese solo. Teniendo en cuenta, sin embargo, que la expresión de objetos intencionales está recibida históricamente y es muy usada de nuevo desde Brentano, acaso no sea inadecuado hablar de intención en un sentido correlativo; sobre todo ya que tenemos para la intención en el sentido del atender (que tendremos motivo [16] para no considerar como un acto especial), justamente ese término de *atender.* Pero hay que tener en cuenta aún otro equívoco. El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teorético o práctico. Pero esta imagen no se ajusta igualmente bien a todos los actos, y si consideramos más exactamente los ejemplos acumulados en el § 10, hemos de advertir que es menester distinguir *un concepto estricto y otro lato de intención.* En la imagen, la actividad de apuntar tiene por correlato la de alcanzar (tirar y dar). Exactamente lo mismo corresponden a ciertos actos como «intenciones» (por ejemplo, a las intenciones judicativa, apetitiva) y otros actos como «consecuciones» o «cumplimientos». Y por eso la imagen es tan perfectamente adecuada para los primeros actos. Pero los cumplimientos son también actos, o sea, también «intenciones», aunque repetimos que, al menos en general, no son intenciones en ese sentido estricto, *que alude a un cumplimiento correspondiente.* El equívoco es inofensivo una vez conocido. Cuando se trate del concepto estricto, habrá que decirlo expresamente, claro está. Por lo demás, la expresión paralela *carácter de acto* nos ayuda también a eludir cualesquiera malentendidos.

En lo tocante, por otra parte, a la expresión de *actos,* no se debe pensar, naturalmente, en el sentido primitivo de la palabra *actus. La idea de actividad debe quedar excluida en absoluto* [17]. Pero la expresión de acto se halla tan arraigada en el lenguaje de muchos psicólogos, y, por otra parte, tan desgastada por el uso y tan claramente emancipada de su sentido primitivo, que podemos conservarla sin preocupación, sobre todo después de esta advertencia expresa. Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer.

[16] Cf. § 19.

[17] Asentimos plenamente a lo que objeta Natorp (*Einleitung in die Psychologie,* p. 21) contra el hablar en serio de los actos psíquicos como actividades de la con ciencia o del yo: «si la conciencia aparece como un hacer y su sujeto como un actor, es porque está acompañada con frecuencia o siempre de un tender». También nosotros rechazamos la «mitología de las actividades»; no definimos los «actos» como actividades psíquicas, sino como vivencias intencionales.

§ 14. *Dudas contra la admisión de actos como una clase de vivencias descriptivamente fundada*

Con todas estas discusiones terminológicas hemos penetrado ya muy hondo en ciertos análisis descriptivos de la índole que exigen nuestros intereses lógico-epistemológicos. Antes de proseguirlos será, empero, necesario hacernos cargo de ciertas objeciones que conciernen a los fundamentos de nuestras descripciones.

En primer término hay un grupo de investigadores que niegan pura y simplemente la delimitación de la clase de vivencias que hemos definido y descrito bajo el título de acto o vivencia intencional. Lo que ha contribuido al extravío en este punto es la primitiva forma en que Brentano introdujo esta delimitación, los fines que perseguía con ella y también algunos malentendidos en que incurrió; todas estas causas no han permitido que prevaleciese el contenido descriptivo de la delimitación, contenido sobremanera valioso. Esta delimitación es combatida resueltamente, por ejemplo, por Natorp. Pero no encontramos nada que pueda disuadirnos, cuando este notable investigador objeta [18]: «Puedo considerar el sonido por sí o en relación con otros contenidos de conciencia, sin tomar en cuenta su existencia para un yo; pero no puedo considerarme a mí mismo, ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido.» Es cierto que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si continuase siendo algo sin el sonido. Pero con esto no se ha dicho que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de la percepción). Es ciertamente exacto lo que Natorp dice del sonido oído: «Su existencia para mí *es* mi conciencia de él. No me es posible imitar a quien logra sorprender su conciencia en otra forma que en la existencia de un contenido para él.» Pero a mí me parece que la «existencia de un contenido para mí» es una cosa que admite y exige un análisis fenomenológico más amplio. En primer término vienen las diferencias en el modo de percibir. El contenido existe para mí de distinto modo, según que lo perciba sólo implícitamente, sin destacarlo en un todo, o destacándolo; según que lo perciba sólo accesoriamente, o me dirija a él particular y preferentemente. Más importantes aún son para nosotros las diferencias entre la existencia del contenido en el sentido de la *sensación* consciente, pero que no es en sí mismo el objeto de la percepción, y en el sentido precisamente de *objeto de la percepción.* La elección del ejemplo del sonido oscurece la diferencia un poco, sin empero borrarla. *Yo oigo* puede significar en psicología *yo tengo una sensación;* en el lenguaje usual significa *yo percibo:* yo oigo el *adagio del violín,* el *trinar de los pájaros,* etc. Distintos actos pueden percibir lo mismo y, sin embargo, implicar sensaciones totalmente diversas. Oímos el mismo sonido una vez

[18] Natorp, *Einleitung in die Psychologie,* p. 18.

cerca en el espacio y otra vez lejos. Y también inversamente: «apercibimos» una vez de un modo y otra vez de otro iguales contenidos de sensación. En la teoría de la «apercepción» se suele insistir con preferencia sobre la circunstancia de que, supuestos iguales estímulos, el contenido de sensación no es siempre el mismo, porque las disposiciones dejadas por las vivencias anteriores hacen que lo condicionado realmente por el estímulo venga modificado por factores, que proceden de la actualización de estas disposiciones (siendo indiferente que sean todas o algunas). Pero todo esto no es bastante; y, sobre todo, no se trata de esto fenomenológicamente. Como quiera que hayan surgido los contenidos presentes en la conciencia (los contenidos vividos) es concebible que existan en ella contenidos de sensación iguales y que, sin embargo, sean apercibidos de distinto modo; o, con otras palabras, que sean percibidos distintos objetos sobre la base de los mismos contenidos. Pero la aprehensión misma no puede reducirse jamás a una afluencia de nuevas sensaciones; es un carácter de acto, un «modo de la conciencia», un estado del espíritu; llamamos al vivir sensaciones en este modo de conciencia, percepción del objeto correspondiente. Esto que acabamos de comprobar en el marco de la existencia natural, desde el punto de vista de la psicología y la ciencia natural, nos entrega su contenido fenomenológico puro, si eliminamos todo lo real-empírico. Si miramos a las vivencias puras y a su propio contenido esencial, aprehendemos ideativamente especies puras y situaciones específicas, o sea, en este caso, las especies puras de sensación, apercepción, percepción en relación al objeto percibido, y las relaciones esenciales correspondientes. Vemos entonces intelectivamente, como situación general esencial, que el ser del contenido sentido es muy distinto del ser del objeto percibido, el cual es presentado por el contenido, pero no es consciente realmente.

Todo esto resulta más claro todavía, cambiando adecuadamente de ejemplo y pasando a la esfera de la percepción visual. Pongamos ante los ojos del que dude las siguientes consideraciones. Veo una cosa; por ejemplo, esta caja; pero no veo mis sensaciones. Veo siempre esta caja, *una y la misma,* como quiera que se *la* vuelva y ponga. Tengo siempre *el mismo* «contenido de conciencia», si me acomoda llamar al *objeto* percibido contenido de conciencia. Tengo, en cambio, un *nuevo* contenido de conciencia a cada movimiento, si llamo así a los *contenidos vividos,* en un sentido mucho más justo. Son vividos, pues, contenidos muy diversos, y es percibido, sin embargo, el mismo objeto. Luego el contenido vivido, para hablar en general, no es el objeto percibido. Debemos observar, además, que el ser o el no ser real el objeto, es indiferente para la esencia propia de la vivencia de la percepción y, por ende, para que sea una percepción *de* este objeto aparente de este modo y supuesto como este objeto. Por otra parte, pertenece a la esfera de la vivencia el que creamos aprehender perceptivamente un mismo objeto en medio del cambio de los contenidos vividos. Vivimos, en efecto, la «conciencia de la identidad», es decir, ese creer que aprehendemos una identidad. Y pregunto ahora: ¿en qué se funda esta conciencia? ¿No sería

exacta la respuesta que dijera que se dan diversos contenidos de sensación por cada lado, pero que son apercibidos en «el mismo sentido», y que *la apercepción en ese «sentido» es un carácter de vivencia, que es el que constituye la «existencia del objeto para mí»;* y además, que la conciencia de la identidad tiene lugar sobre la base de esos dos caracteres de vivencia, uno por cada lado, como conciencia inmediata de que ambos *mientan lo mismo* exactamente? ¿Y no es esta conciencia, una vez más, un *acto* (en el sentido de nuestra definición) cuyo correlato objetivo reside en la identidad referida? Yo creo que todas estas preguntas exigen con evidencia una respuesta afirmativa. No se puede encontrar nada más evidente que la distinción entre contenidos y actos, distinción que se pone de relieve aquí; y más especialmente, la distinción entre contenidos de la percepción, en el sentido de las sensaciones expositivas, y actos de percepción, en el sentido de la intención apercipiente, provista también de otros varios caracteres superpuestos; intención que constituye, en unidad con la sensación apercibida, el pleno acto concreto de la percepción.

Naturalmente, contenidos de conciencia en el más amplio sentido descriptivo de vivencias, son también los caracteres intencionales e igualmente los actos completos; por tanto, todas las diferencias que podemos encontrar son *eo ipso* diferencias del contenido. Pero dentro de esta esfera más amplia de lo visible creemos hallar la distinción evidente entre las vivencias intencionales —en las cuales se constituyen *intenciones objetivas* por obra de los *caracteres inmanentes* de la vivencia dada—, y aquellas vivencias en las cuales no ocurre esto, o sea, aquellos contenidos, que pueden funcionar como sillares de los actos, pero que *ellos mismos no son actos.*

La comparación de la percepción con el recuerdo, y de una y otro con la representación por medio de imágenes físicas (cuadros, estatuas, etc.) o de signos, suministra ejemplos favorables para aclarar más esta distinción y a la vez para separar unos de otros diversos caracteres de acto. Pero las expresiones suministran los ejemplos más favorables de todos. Imaginémonos [19], por ejemplo, que ciertas figuras o arabescos hayan empezado por ejercer sobre nosotros un efecto puramente estético y que, de pronto, comprendamos que pueden ser símbolos o signos verbales. ¿En qué radica la diferencia? O tomemos el caso de que alguien oiga atento una palabra, que le es completamente extraña, como si fuese un mero complejo acústico; y comparemos con éste el caso en que posteriormente, familiarizado ya con la significación de la voz, la oye en medio de una conversación, comprendiéndola, pero sin intuitificaciones concomitantes. ¿Qué es, en general, ese más que tiene la expresión entendida (pero funcionando de un modo meramente simbólico) sobre el *sonido articulado* vacío de pensamiento? ¿En qué consiste la diferencia entre intuir simplemente un objeto concreto *A* y apercibirlo como «representante» de «un *A* cualquiera»? En estos casos y otros

[19] Tomo una cita de mis *Psychol. Studien, etc. Philos. Monatsh.*, XXX (1894), p. 182.

innumerables semejantes, la modificación radica en los caracteres de acto. Todas las diferencias lógicas y principalmente todas las diferencias de forma categorial, se constituyen en los actos lógicos, en el sentido de intenciones.

Estos análisis de ejemplos hacen resaltar que la moderna teoría de la apercepción no basta, pues pasa por alto los puntos decisivos desde el punto de vista lógico y epistemológico. No da razón de la situación de hecho *fenomenológica;* no entra en su análisis y descripción. Mas las diferencias de apercepción son, ante todo, diferencias *descriptivas;* y lo único que importa al crítico del conocimiento son éstas, no unos supuestos procesos ocultos e hipotéticos, que tengan lugar en las profundidades inconscientes del alma o en la esfera de los procesos fisiológicos. Sólo ellas admiten una aprehensión fenomenológica pura, eliminadora de todas las posiciones trascendentes, como es la que supone la crítica del conocimiento. La percepción es para nosotros un *plus* que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto,* por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc. Las *sensaciones,* e igualmente los actos que las «aperciben», son *vividos,* pero *no parecen objetivamente; no* son vistos, ni oídos, ni *percibidos* con ningún «sentido». Los *objetos,* por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no* son *vividos.* Es claro que excluimos el caso de la percepción adecuada.

Algo análogo sucede también en otros casos, como es manifiesto; por ejemplo, tratándose de las sensaciones (o como quiera que llamemos a los contenidos que funcionan como fundamentos de la apercepción) que pertenecen a los actos de la imaginación pura y simple y de la imaginación reproductiva. La apercepción imaginativa hace que tengamos en lugar de un fenómeno perceptivo más bien un fenómeno de imagen, en el cual aparece sobre la base de las sensaciones vividas el objeto representado imaginativamente (el centauro en el cuadro pintado [20]). Se comprende también que lo que, por referencia al objeto intencional se dice *representación (intención* perceptiva, memorativa, imaginativa, reproductiva, designativa, hacia él) se diga —por referencia a las sensaciones que pertenecen realmente al acto— *aprehensión, interpretación, apercepción.*

Teniendo en cuenta los ejemplos considerados, podemos decir que es evidente que hay *modos de conciencia* o de referencia intencional a un ob-

[20] La manoseada discusión sobre la relación entre la representación perceptiva y la representación imaginativa no podía conducir a ningún resultado exacto, dada la falta de una base fenomenológica debidamente preparada y la falta consiguiente de conceptos claros y de claro planteamiento de los problemas. Y lo mismo la cuestión de la relación entre la simple percepción y la conciencia reproductiva y signitiva. Cabe demostrar indubitablemente, creo yo, que los *caracteres de acto* son aquí distintos; que por ejemplo, en la «imagen» se hace vivencia un modo de intención esencialmente nuevo.

jeto esencialmente distintos. El carácter de la *intención* es específicamente distinto en los casos de la percepción, de la rememoración simplemente «reproductiva», de la representación imaginativa en el sentido habitual de la apercepción de estatuas, cuadros, etc., y otro tanto en los casos de la representación simbólica y de la representación en el sentido de la lógica pura. A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención. Considero también incontestable que sólo sabemos de todas estas diferencias porque las *intuimos* en el caso particular, esto es, las aprehendemos de un modo inmediato y adecuado, las reducimos a conceptos, comparándolas, y por ende, hacemos de ellas objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta especie. Podemos también en todo tiempo aprehender adecuadamente en ellos —en cuanto intuidos y por medio de una abstracción ideatoria— las especies puras que se individualizan en ellos y las correspondientes conexiones esenciales específicas. Natorp dice contra esto [21]: «Toda la riqueza, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una *simple sensación* no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un *mundo;* el momento del «ser conscio» es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido.» Pero a mí me quiere parecer que Natorp no distingue los diversos conceptos de conciencia y de contenido; e incluso que pretende elevar su identificación a principio epistemológico. Ya hemos expuesto en qué sentido afirmamos nosotros que toda la variedad de la conciencia reside en el contenido. El contenido es, en este caso, una vivencia que constituye realmente la conciencia; la conciencia misma es la complexión de las vivencias. Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el «mentar» el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional. Es indiferente para esta distinción —lo advierto expresamente una vez más— la posición que se tome frente a los problemas de lo que constituya el ser objetivo, el verdadero y real ser en sí del mundo o de otro objeto cualquiera, y de cómo se defina el ser objetivo en cuanto «unidad» frente al ser pensado subjetivo con su «multiplicidad», e igualmente el sentido en que se puedan oponer el ser inmanente y el ser trascendente, metafísicamente considerados, etc. Trátase más bien de una distinción anterior a toda metafísica y que se halla en la puerta de la teoría del conocimiento, o sea, que no supone haber dado respuesta a ninguna de las cuestiones que solamente la teoría del conocimiento está llamada a resolver.

[21] *Loc. cit.*, p. 19.

§ 18. *La diferencia entre partes mediatas e inmediatas de un todo*

Con la diferencia entre pedazos y partes abstractas va íntimamente unida la diferencia entre partes *mediatas* e *inmediatas* o, dicho más claramente, partes *próximas* y *remotas*. Pues el término inmediatez —o mediatez— puede entenderse en *dos sentidos*. Hablaremos primero del sentido más cercano.

Si *t (T)* es una parte del todo *T*, entonces una parte de dicha parte, por ejemplo *t* [*t (T)*], será, a su vez, parte del todo; pero parte *mediata*. En este caso *t (T)* podrá llamarse parte *comparativamente inmediata* del todo. La diferenciación es relativa, puesto que *t (T)* puede a su vez ser parte mediata, con referencia a otra parte del todo en la cual esté contenida como parte. La diferenciación relativa se convierte en absoluta, cuando por partes *absolutamente mediatas* entendemos partes, con referencia a las cuales hay en el todo partes en las cuales entran como partes; y por partes *absolutamente inmediatas* entendemos partes que no pueden valer como partes de ninguna parte del mismo todo. En ese sentido absoluto es mediata toda parte geométrica de una extensión; pues tiene siempre partes (geométricas) que comprenden aquéllas. Más difícil es presentar ejemplos convenientes de partes absolutamente inmediatas. Sean citados los siguientes: Si en una intuición visual destacamos la complexión unitaria de todos los momentos

interiores, que se conservan idénticos en mero cambio de lugar, esa complexión será una parte del *todo*, que no puede tener ya otra parte superior. Lo mismo podría decirse del todo de sus meras extensiones, con respecto a los cuerpos geométricos, congruentes independientemente de la situación. Si limitamos la diferenciación a partes de una y la misma especie, entonces el momento del colorido unitario es una parte absolutamente inmediata, puesto que no hay ningún momento homogéneo del todo, al cual pueda aquél incorporarse. En cambio, el colorido que adhiere a un pedazo del todo, deberá considerarse como mediato, en cuanto que contribuye al colorido total del todo. Otro tanto puede decirse —con referencia a la especie: *extensión*— de la extensión total, que es una parte absolutamente inmediata; y de un pedazo de esta extensión, que es una parte absolutamente mediata de la cosa extensa.

§ 19. *Un nuevo sentido de esta diferencia: partes próximas y remotas del todo*

Los términos de partes inmediatas y mediatas adquieren un contenido completamente distinto, si atendemos a ciertas diferencias notables, que se imponen al considerar comparativamente las relaciones entre todos y partes mediatas [3]. Si pensamos un todo extensivo partido en pedazos, hallamos que estos pedazos admiten a su vez despedazamientos y los pedazos de los pedazos también, etc., etc. Aquí las partes de las partes son partes del todo en el mismo modo exactamente en que lo son las primitivas partes; y no notamos solamente la igualdad con referencia a la especie de la relación entre las partes, que condiciona respecto del todo la calificación de partes homogéneas —los pedazos de los pedazos son a su vez pedazos del todo [4]—, sino que la igualdad de estas relaciones entre el todo y las partes mediatas por un lado y las partes inmediatas (relativamente) por el otro lado, se manifiesta en el hecho de que, merced a la diferencia de posibles divisiones, en que la misma parte surge y puede surgir ora como anterior, ora como posterior, no encontramos motivo alguno para conceder preferencia absoluta a una sobre otra, en el modo de ser contenidas por el todo; a la gradual ordenación de las divisiones no corresponde aquí ninguna gradación determinada y fija en la referencia de las partes al todo. Esto no quiere decir que los términos de partes mediatas e inmediatas sean completamente caprichosos y faltos de todo fundamento objetivo. El todo físico tiene verdaderamente esas partes primeramente consideradas; y éstas, a su vez, tienen no menos verdaderamente las partes en ellas distinguidas, partes que, con referencia al todo, son, pues, partes mediatas; y así en cada pro-

[3] V. Bolzano, *Wissenschaftlehre,* I, § 58, pp. 251 y s. V. también Twardowski, *loc. cit.*, § 9, p. 49.

[4] Nueva expresión del teorema 3, en § 14, p. 412.

greso de la división. Pero en sí mismas las partes más remotas no están más lejos del todo que las partes más próximas. Las partes deben su gradación en todo caso a la gradación de las divisiones; y esta última sí que carece de fundamento objetivo. En el todo extensivo no hay división que sea en sí la primera, ni hay grupo fijamente limitado de divisiones que sea un primer grado de división; de ninguna división dada arranca —determinado por la naturaleza misma de la cosa— un progreso que conduzca a una nueva división —o a un nuevo grado de división—. Podemos empezar por cualquier división sin desdeñar ninguna preferencia interna. Cualquier parte mediata puede, según el modo preferido de división, ser considerada como inmediata; cualquier parte inmediata puede ser considerada como mediata.

Muy otra cosa acontece si sacamos a colación otros ejemplos. Una serie de sonidos, intuitivamente unitaria, por ejemplo, una melodía, es un todo en el cual hallamos sonidos singulares como partes. Cada uno de estos sonidos tiene a su vez partes —un momento de cualidad, un momento de intensidad, etc.—, las cuales, por ser partes de partes, son también partes de la melodía. Pero es bien claro que la mediatez con que el momento de la cualidad, por ejemplo, del sonido singular, es inherente al todo, no puede atribuirse a nuestro modo subjetivo de dividir ni a ningún motivo subjetivo. Sin duda, es seguro que si el momento de la cualidad del sonido singular ha de ser notado por sí, deberá el sonido mismo quedar «destacado». La aprehensión particular de la parte mediata presupone el subrayado particular de la inmediata. Pero esta relación fenomenológica no debe confundirse con la situación objetiva a que nos referimos aquí. Es evidente que la cualidad en sí no es parte de la melodía sino en tanto en cuanto es parte del sonido singular; a éste pertenece inmediatamente; al todo formado por los sonidos pertenece sólo mediatamente. Esta «mediatez» no se refiere, pues, aquí a una preferencia arbitraria, o condicionada por alguna coacción psicológica, en favor de cierto proceso de división que hubiera de conducirnos primero al sonido y luego a su momento de cualidad; sino que *en sí* el sonido es en el todo de la melodía la parte primera y su cualidad es la parte segunda, mediata. Lo mismo acontece con la intensidad del sonido; es más, pudiera parecer incluso que la intensidad nos aleja todavía más del todo melódico; dijérase que la intensidad no es un momento inmediato del sonido, sino más bien de su cualidad, esto es, que, con referencia al sonido, sería ya una parte secundaria —concepción que desde luego ofrece dificultades y exigiría una consideración más detenida—. Si es lícito admitir en la cualidad *c* del sonido considerado una parte que represente lo que es común a este sonido con todos los demás sonidos, es decir, su momento genérico, entonces esa parte es inherente a la cualidad primariamente, al sonido secundariamente, a toda la melodía terciariamente, y así sucesivamente. De igual manera el momento del colorido o el momento de la figura, que es inherente a una parte extensiva de algo intuido (visualmente), pertenece primero a esta parte y sólo secundariamente al todo de la intuición. Todavía más me-

diata es la relación que con el todo tiene esa *volumness* o voluminosidad inherente a la extensión configurada y perteneciente a ella de un modo primario. (En la esfera de lo puramente dado en intuición no puede hablarse, naturalmente, de determinación cuantitativa propiamente dicha.)

Después de estas dilucidaciones podemos considerar como aclarado el nuevo e importatnte sentido de la distinción entre partes mediatas y partes inmediatas. La diferencia, empero, no es meramente relativa, en cuanto que en cualquier todo hay partes que pertenecen directamente al todo y no previamente a una de las partes. Para una parte singular está fijamente determinado en sí el hecho de ser en el actual sentido mediata o no y —en el primer caso— de ser mediata en primero, segundo, etc., grado. Para mejor distinción terminológica, podría hablarse aquí de partes *próximas* y *remotas;* y, para los fines de más exacta determinación, podríamos hablar de partes *primarias, secundarias,* etc., del todo. Conservamos los términos de parte *mediata* y parte *inmediata* en el sentido más general y aplicable a cualesquiera partes. Las partes secundarias son primarias de partes primarias; las partes terciarias son primarias de partes secundarias, etc. Los conceptos de esta serie son notoriamente incompatibles unos con otros.

Las partes primarias pueden ser (y en general lo son) al mismo tiempo absolutamente mediatas. Sin embargo, hay también partes primarias que son absolutamente inmediatas, esto es, que no están contenidas en parte ninguna de su todo, como partes de dicha parte. Todo pedazo de una extensión es parte primaria de la extensión, aun cuando siempre puede ser concebido como parte mediata de la misma. Objetivamente siempre hay partes de las cuales es parte. En cambio, la forma de una extensión no está contenida como parte en ninguna de sus partes.

§ 20. *Partes próximas y remotas relativamente unas a otras*

Ya hemos hablado de las partes mediatas e inmediatas, próximas y remotas, en relación con el *todo* a que pertenecen. Pero también cuando consideramos *partes en relación mutua* solemos emplear esos términos, bien que en sentido muy distinto. Hablamos de una conexión inmediata o mediata de las partes; y en el caso último hacemos aún otras distinciones. Las primeras están entre sí —decimos— próximas; las segundas, más alejadas. En este punto se ofrecen las siguientes relaciones. Es caso corriente el de que una forma de enlace reúna dos partes *a*, *b* en *una* unidad parcial, que excluye otras partes; y también que *b* —pero no *a*— se halle enlazado de la misma manera con *c*. En esta situación, pues, estará *a* enlazada también con *c;* pero lo estará merced a una forma compleja de unidad, edificada con los enlaces *ab* y *bc*. Entonces a estos últimos los llamamos inmediatos y al enlace de *a* con *c*, que se verifica en la forma *abc*, lo llamaremos mediato. Si además existen otros enlaces sucesivos, como *cd*, *de*, etc., diremos que los miembros finales *d*, *e*, están enlazados con *a* en mediatez creciente y que *d*

es parte más remota que *c;* y *e* más remota aún que *d*. Es notorio que con esto queda caracterizado tan sólo un caso especial simple. Cada letra *a, b, c,* ... podría, por ejemplo, comprender una unidad parcial compleja, esto es, todo un grupo de miembros unitariamente enlazados; y entonces los miembros de los distintos grupos —sobre la base de los encadenamientos que enlazan unas con otras las unidades parciales consideradas como todos— aparecerían también en relaciones de conexión más próxima o más remota.

No hemos dicho nada de si existen otros enlaces y, especialmente, de si entre los miembros mediatamente enlazados existen otros enlaces directos (y aun quizá incluso del mismo género que los que existen entre miembros inmediatamente enlazados). Consideramos los miembros exclusivamente según las *formas* de las relaciones compuestas, que vienen determinadas por los enlaces elementales. Naturalmente, la consideración de esas formas tendrá significación especial en esa clase privilegiada de casos, que tanto teorética como prácticamente es la que más se ofrece, y cuya índole es fácil de poner en claro en los enlaces de puntos dentro de una recta. Si destacamos una serie cualquiera de puntos en una recta, advertimos que los enlaces inmediatos de los miembros mediatamente enlazados con los enlaces de los vecinos inmediatos pertenecen a uno y el mismo género ínfimo de enlace; y de tal suerte, que se diferencian de ellos sólo por su diferencia específica ínfima, mientras que esta diferencia misma está unívocamente determinada por las diferencias de los enlaces que en cada caso median. Tal sucede en las duraciones del tiempo, en las configuraciones espaciales, en suma, siempre que los enlaces están caracterizados por *segmentos dirigidos* de uno y el mismo género. En una palabra: existe en todo ello *adición de segmentos*. Sin embargo, podemos prescindir de todo esto en nuestra consideración puramente formal.

Lo esencial puede comprenderse en conceptos, del siguiente modo: Dos enlaces forman *encadenamiento* cuando tienen en común algunos, pero no todos los miembros (por tanto, no coinciden, como cuando, por ejemplo, los mismos miembros están unidos por enlaces varios). Todo encadenamiento es, pues, un enlace complejo. Los enlaces se dividen, pues, en enlaces que contienen encadenamientos y enlaces que no los contienen; y los enlaces de la primera especie son complexiones de enlaces de la última especie. Los miembros de un enlace, que no tienen encadenamientos, están *inmediatamente enlazados* o *avecindados*. En todo encadenamiento y, por tanto, en cualquier todo que contenga encadenamientos, tiene que haber miembros inmediatamente enlazados, a saber: los que pertenecen a enlaces parciales que ya no contienen encadenamientos. Todos los demás miembros de un todo semejante se dicen *mediatamente enlazados*. El miembro común de un encadenamiento simple *a-b-c* (simple porque no tiene como parte ningún otro encadenamiento) está, en el sentido de estas determinaciones, enlazado inmediatamente con sus vecinos, mientras que éstos están enlazados entre sí mediatamente, y así sucesivamente. El término de partes más próximas y más remotas unas de otras se refiere siempre a encadenamientos. Los con-

ceptos *vecino* (=miembro inmediatamente enlazado), *vecino de un vecino*, etcétera, proporcionan —después de un complemento fácil de determinar formalmente— la gradación de «lejanía», y entonces no son sino los *números ordinales:* primero, segundo, etc. El complemento tiende, naturalmente, a cuidar de la univocidad de esos conceptos, fijando una «dirección del progreso»; por ejemplo, si se tiene en cuenta la esencial *desigualdad* en los lados de una clase de relaciones, nacen conceptos como *vecino de la derecha de A* (el primero a la derecha de *A*), *vecino de la derecha del vecino de la derecha de A* (el segundo a la derecha de *A*), etc. Los fines esenciales de la presente investigación no exigen que entremos más detenidamente en este punto, que, en sí, no deja de tener importancia.

§ 21. *Exacta determinación de los conceptos rigurosos de parte y de todo, así como de sus especies esenciales, por medio del concepto de fundamentación*

En las anteriores consideraciones iba nuestro interés dirigido hacia las más generales relaciones esenciales entre todos y partes, o entre partes entre sí (de contenidos que se componen formando un «todo»). En nuestras definiciones y descripciones a ello referentes, estaba *presupuesto* el concepto del todo. Pero se puede *prescindir en todo caso* de este concepto; se puede sustituirle la simple *coexistencia* de los contenidos, que han sido designados como partes. Y así podríamos, por ejemplo, definir:

Un contenido de la especie a *está fundado en un contenido de la especie* b, cuando un *a* no puede existir conformemente a su esencia (esto es, legalmente, sobre la base de su índole específica), sin que también exista un *b*. En todo lo cual queda sin resolver si se exige o no la coexistencia de ciertos *c, d*.

Y lo mismo en las demás definiciones. Si lo tomamos todo en esta generalidad, entonces podríamos *definir*, en modo digno de atención, el *concepto riguroso de todo mediante el concepto de fundamentación*. De la manera siguiente:

Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos *en una fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido*. Y esto puede ser de manera que todos esos contenidos estén fundados *unos en otros* inmediata o mediatamente, sin socorro exterior; o también de manera que, inversamente, *todos juntos* funden un nuevo contenido, asimismo sin socorro exterior. En este último caso no es imposible que ese contenido unitario se construya con contenidos parciales que, por su parte, estén fundados en grupos parciales del conjunto supuesto, de modo semejante a como el contenido total en el conjunto total. Por último, también son posibles casos

intermedios, donde la unidad de la fundamentación, por ejemplo, se lleve a cabo de manera que *a* funda con *b* un nuevo contenido y luego *b* con *c*, y *c* con *d*, y así sucesivamente en encadenamiento.

Se advierte al punto cómo mediante estas diferencias quedan determinadas *separaciones esenciales del todo*. En los casos primeramente señalados, las «partes» se *compenetran* (las partes definidas como miembros del conjunto en cuestión); en los otros casos, las partes están «fuera unas de otras», pero determinan, ya todas juntas, ya encadenándose por parejas, formas reales de enlace. Cuando se habla de *uniones, enlaces,* etc., en sentido estricto, se mientan todos de la segunda especie, es decir, que contenidos independientes relativamente unos a otros (en los cuales el todo entonces ha de dividirse como en sus *pedazos)* fundan *nuevos* contenidos, que son «las formas que los unen». También sucede que los términos de todo y parte en general vayan orientados tan sólo hacia estos casos.

Uno y el mismo todo puede ser compenetración relativamente a ciertas partes y enlace relativamente a ciertas otras; así la cosa que se ofrece sensible, la figura espacial intuitivamente dada y cubierta de cualidad sensible (la figura espacial exactamente *tal como* aparece) con referencia a sus momentos en fundamentación mutua, como colorido y extensión; y la misma con referencia a sus pedazos.

§ 22. *Formas sensibles de unidad y todos*

Antes de proseguir adelante será bueno hacer notar expresamente que, según nuestra definición, *no a todos los todos pertenece necesariamente una forma propia, en el sentido de un momento particular de unidad, que enlace todas las partes.* Si, por ejemplo, la unidad se produce por encadenamiento, de tal manera que cada pareja de miembros vecinos funde un nuevo contenido, estará satisfecha la exigencia de nuestra definición, sin que exista un momento propio, fundado en todas las partes *juntas,* un momento de unidad. Y no cabe fácilmente afirmar *a priori* que un momento tal tenga que ser supuesto. Según nuestro concepto del todo ni siquiera se exige que las partes estén enlazadas por propios momentos de unidad, *aunque sólo sea por grupos o parejas.* Sólo cuando el todo es «extensivo» y puede dividirse en general en trozos, sólo entonces son tales momentos notoriamente y *a priori* indispensables.

Podría parecer extraño que con esta definición salgamos adelante y aun podamos aventurar el pensamiento de que *todos los todos, con la única excepción de los despedazables, carecen de formas de unidad enlazadoras;* por ejemplo, que la unidad de extensión y colorido, de cualidad sonora e intensidad sonora, o que la unidad entre la provisión de sensaciones en la percepción de una cosa y los momentos fenomenológicos peculiares que tiene frente a la conciencia de la percepción, y otras más, se basan en meras fundamentaciones unilaterales o bilaterales, sin que además por su coexistencia

quede fundado un propio contenido de forma, un propio momento de unidad. En todo caso es un hecho patente que siempre que formas de enlace pueden ser señaladas realmente en la intuición, como momentos propios, lo enlazado son partes independientes relativamente unas a otras; por ejemplo: sonidos en la unidad de una melodía o coloridos separados en pedazos en la unidad de la configuración cromática o figuras parciales en la unidad de la figura compleja, etc. En vano nos esforzamos, en cambio, por encontrar, en la unidad del fenómeno visual, junto a los contenidos de forma —que dan unidad a los pedazos— otros que enlacen los momentos no-independientes, como colorido y extensión o, dentro de los primeros, tono de color y claridad, y de los segundos, el momento de la forma y el momento del tamaño, etc. Claro está que estamos muy lejos de querer sustituir sin más ni más la no-existencia al no-hallazgo. Mas tiene la mayor importancia en todo caso el considerar *la posibilidad de unidades sensibles, sin forma sensible susceptible de ser abstraída,* y, si es hacedero, ponerla en claro.

En este respecto puede, ante todo, resultar extraño que simples necesidades de coexistencia; que exigencias de complementación, no consistentes en otra cosa sino en que el ser de contenidos de ciertas especies condiciona el mero coexistir de contenidos de ciertas especies coordinadas; que exigencias, repito, así constituidas hayan de tener la función de conferir unidad. En seguida se objetará: ¿no podrían en todo esto permanecer los contenidos unos juntos a otros en total separación, estando atenidos en su existencia unos a otros, bien que completamente faltos de todo enlace, en lugar de que —como aquí se pretende— la fundamentación haya de significar ya unidad enlazada?

Nuestra respuesta es clara. El término de separación implica el pensamiento de la independencia relativa de los contenidos separados; y ésta justamente es la que hemos excluido. La imagen de la «yuxtaposición» testimonia en nuestro favor; pues supone notoriamente contenidos relativamente independientes, que sólo por serlo pueden fundar esa forma *sensible* de la «yuxtaposición». Lo que recomienda tanto esa imagen impropia —impropia porque pretende ilustrar la informidad sensible por medio de un caso de forma sensible— es la indiferencia con que están unos junto a otros los contenidos dados en mera conjunción espacial. Se introduce entonces el pensamiento de que si no hubiera siquiera esa forma tan suelta, si no hubiera ninguna forma, los contenidos no tendrían nada que ver unos con otros; nunca llegarían a conjunción, sino que permanecerían eternamente aislados. ¿No es un contrasentido querer enlazar contenidos sin un lazo? Naturalmente, todo esto es completamente exacto para los contenidos, que la imagen supone. Pero aquéllos de que nosotros hablamos tienen mucha relación entre sí, están fundados unos en otros y por lo mismo precisamente no necesitan cadenas ni lazos para estar encadenados o enlazados unos con otros, allegados unos a otros. Es más, todas estas expresiones no tienen propiamente sentido para ellos. Allí donde no tiene sentido hablar de separa-

ción tampoco ha de tener sentido el problema de cómo deba ser superada la separación.

Es claro que esta concepción vale no sólo en la esfera de los objetos intuitivos (especialmente de los contenidos fenomenológicos) que nos sirvieron de ejemplo, sino para la esfera de los objetos en general. *Lo que verdaderamente unifica* —diríamos sin vacilar— *son las relaciones de fundamentación.* Por consiguiente, la unidad de los objetos independientes se produce sólo por fundamentación. Siendo independientes, estos objetos no están fundados unos en otros; no queda, pues, sino que ellos mismos, reunidos, funden nuevos contenidos, los cuales, por este estado de cosas, se llamarán contenidos unificativos, con relación a los «miembros» fundamentantes. Pero los contenidos que están fundados unos en otros (ya bilateral, ya unilateralmente) tienen, sin embargo, también unidad; y aún más íntima incomparablemente, puesto que no está mediatizada. La «intimidad» consiste justamente en que su unidad no viene traída por un contenido nuevo, que por su parte «produce» la unidad sólo porque está fundado en los muchos miembros juntos, pero en sí mismos separados. Si llamamos a tal contenido «unidad», entonces, sin duda, es la unidad un «predicado real», un contenido «positivo», «real»; y entonces sí puede decirse —en este sentido— que otros contenidos no tienen unidad; y entonces ni siquiera podemos decir ya que el propio momento de unidad sea uno con cada uno de los miembros unidos. Pero si no queremos admitir una terminología tan errónea y tan propensa en la práctica a ocasionar equívocos, tendremos que hablar de unidades y todos hasta donde llegue la fundamentación unitaria. De todo conjunto de contenidos así unidos habremos de decir entonces que *tiene* unidad, aun cuando el predicado que así le atribuimos no es «real», en el sentido de poder destacarse en el todo un elemento llamado «unidad». *La unidad* es justamente un *predicado categorial.*

Habrá que tener asimismo en cuenta la no pequeña ventaja teorética, que nuestra concepción promete, eliminando una dificultad conocida de antiguo y sentida como muy molesta en la teoría de los todos. Trátase de la infinita implicación de las relaciones de las partes, que parece exigir una infinita implicación de momentos de unidad, en cada todo. La opinión contra la cual van encaminadas nuestras objeciones parte de la afirmación (que se supone patente) de que cuando dos contenidos forman un todo real tiene que haber una parte propia —el momento de unidad— que los enlace. Ahora bien, si a *a* y a *b* pertenece el momento de unidad *u*, entonces pertenecerá a *a* y a *u* —ya que éstos también están unidos— un nuevo momento u_1; y a *u* y u_1, como también a *u* y u_2, pertenecerán otros nuevos momentos u_3 y u_4, y así *in infinitum.* Mas si no se hace la distinción entre el enlace y la relación, entre diferencias de «materia sensible» y «forma categorial»; si la muchedumbre ilimitada de diferencias de aprehensión —que son *a priori* posibles y que se complican en lo infinito según una ley ideal— es interpretada en los objetos como momentos reales de éstos, entonces re-

sultan esos análisis tan sutiles como extraños, que Twardowski nos ha ofrecido en su investigación «psicológica» [5].

Nuestra concepción ahorra esos infinitos regresos de partes —regresos que se ramifican siempre en nuevas series—. Como real (perceptible en una sensibilidad) no existe nada más que el conjunto de los pedazos del todo, así como *las* formas sensibles de unidad, que se fundan en la conjunción de los pedazos. Pero lo que da unidad a los momentos dentro de los pedazos, lo que une los momentos de unidad *con* los pedazos son las fundamentaciones en el sentido de nuestra definición.

Finalmente, por lo que se refiere al concepto de *momento de unidad* —que distinguimos del concepto de la «forma» que da unidad a un todo— ya lo hemos definido de pasada anteriormente. Por *momento de unidad* entendemos un contenido que está fundado por una pluralidad de contenidos; y no por algunos de ellos, sino *por todos juntos.* (Claro está que tomamos como supuesto *nuestro* concepto de la fundamentación.) Si nos limitamos a la esfera fenoménica, ese contenido puede ser, según la naturaleza de sus fundamentos, un contenido tanto de la sensibilidad externa como de la interna.

Nota.—Los momentos de unidad, como todos los demás contenidos abstractos, se ordenan en puros géneros y especies [6]. Así el género *figura espacial* se diferencia en *figura triangular* y ésta, a su vez, en la especie ínfima *triángulo determinado,* tomado este último en el sentido en que es «el mismo» a pesar de cualquier traslación o giro. Estos ejemplos dan a conocer claramente que el género de los «momentos de unidad» está unívocamente determinado por el género de los contenidos que lo fundan; como también la diferencia ínfima de los primeros está determinada unívocamente por la de los últimos. Adviértase, además, que en los momentos de unidad hay que distinguir momentos o formas de primero, segundo, tercer... grado, según que la forma esté fundada inmediatamente en contenidos absolutos o en formas de primer grado o en formas que a su vez están fundadas en formas de primer grado; y así sucesivamente. También se ve que los contenidos formales de grados superiores están necesariamente entretejidos en un todo con la serie completa descendente de las formas de grados inferiores y, por tanto, representan en esa trama siempre *formas complejas relativamente a los elementos absolutos que proporcionan la fundamentación última.* En la esfera de las figuras sensibles complejas, sobre todo de las visuales y acústicas, se pueden buscar fácilmente ejemplos; la situación general puede ser, empero, vista intelectivamente *a priori* por los conceptos.

[5] *Op. cit.*, § 10, pp. 51 y ss.
[6] Véase mi *Philosophie der Arithmetik* (1891), p. 232.

§ 23. *Las formas categoriales de unidad y los todos*

En el sentido de la determinación que aquí intentamos del concepto de todo, no puede llamarse *todo* al mero *conjunto* de contenidos (al simple con-junto); ni tampoco a una igualdad (como un ser de la misma especie) o diferencia (ser de diferente especie o, en otro sentido: ser no idéntico)[7]. «Conjunto» es la expresión de una unidad «categorial», correspondiente a la mera forma del pensar; designa el correlato de cierta *unidad de mención* referida a todos los objetos en cuestión. Los objetos mismos —en cuanto que sólo en el pensamiento están reunidos— no fundan ni por grupos ni todos juntos un nuevo contenido; la intención unitaria no les proporciona ninguna forma objetiva de enlace, sino que los deja acaso «sin enlace y sin referencia». Ello se demuestra por el hecho de que la forma de *conjunto* es completamente indiferente a su materia, es decir, que puede continuar existiendo aunque varíen de modo completamente caprichoso los contenidos comprendidos por ella. Un contenido fundado pende, empero, de la «naturaleza» peculiar de los contenidos fundamentantes; existe una ley pura que hace depender el género del contenido fundado de los géneros determinadamente señalados de los contenidos fundamentantes. En general, un todo, en sentido pleno y propio, es una conexión determinada por los géneros ínfimos de las «partes». A toda unidad objetiva pertenece una ley. Según las diferentes leyes o, con otras palabras, según las diferentes especies de contenidos que han de funcionar como partes, determínanse distintas especies de todos. Uno y el mismo contenido no puede, pues, a libre capricho, funcionar una vez como parte de ésta y otra vez como parte de aquella especie de todos. El ser-parte o más exactamente el ser-parte-de-tal-determinada-especie (de la especie de parte metafísica, física, lógica o las que puedan

[7] De la *igualdad como unidad categorial* debe distinguirse el momento *sensible de igualdad*. Este último está con aquél exactamente en la misma relación que los caracteres sensibles de la muchedumbre —que nos sirven de señales indirectas de la pluralidad y no-identidad— con la pluralidad o no-identidad mismas. Véase mi *Philosophie der Arithmetik*, p. 233. En general, para todos los desarrollos que en la presente obra hago acerca de conjuntos, momentos de unidad, complexiones, todos y objetos de orden superior, deberá consultarse la obra citada, que es mi primera obra y que representa la refundición de mi trabajo de habilitación de 1887 en Halle, trabajo que no ha salido al público y que sólo en parte ha sido impreso. Debo manifestar mi sentimiento de que muchos de los recientes estudios sobre teoría de las «cualidades figurales» hayan desatendido esa obra, aun cuando una parte no despreciable de los posteriores desarrollos de Cornelius, Meinong y otros, sobre cuestiones del análisis, la concepción de las multiplicidades, la complexión, se encuentra ya, según los pensamientos esenciales, en mi *Philosophie der Arithmetik*, bien que con otra terminología. Quiere parecerme que aún hoy fuera útil repasar la *Philosophie der Arithmetik* en lo referente a esos temas fenomenológicos y ontológicos; cuanto más que es el primer libro que ha reconocido y estudiado los actos y los objetos de orden superior.

distinguirse) se funda en la pura determinación genérica de los respectivos contenidos según leyes, que son leyes apriorísticas o «esenciales» en nuestro sentido. Es ésta una intelección fundamental que debe ser tratada y, por tanto, formulada también, de completa conformidad con su significación. Con ella está dado al mismo tiempo el fundamento para una teoría sistemática de las relaciones entre los todos y las partes, según sus formas puras, según sus tipos categorialmente definibles y abstraídos de la materia «sensible» de los todos.

Antes de perseguir este pensamiento debemos liquidar una dificultad. La forma del conjunto es una forma puramente categorial; y en oposición a ella se nos ofreció la forma del todo, de la unidad fundamentante, como una forma material. Pero ¿no dijimos en el parágrafo anterior que la unidad —y se trataba justamente de la unidad por fundamentación— era un predicado categorial? A esto, empero, cabe responder, haciendo observar que en el sentido de nuestra doctrina la idea de unidad o de todo está basada en la de fundamentación y ésta, a su vez, en la de ley pura; además, la forma de *la ley en general* es categorial (la ley no es nada material, esto es, nada perceptible), y *en tanto que así es*, también es categorial el concepto del todo de fundamentación. Pero el *contenido* de la ley perteneciente a cada uno de tales todos viene determinado por la particularidad material de las especies de los contenidos fundamentantes, y en consecuencia posterior fundamentados; y esta ley determinada en su contenido es la que da al todo su unidad. Por eso llamamos como razón unidad material o también real a toda particularización posible ideal de la idea de tal unidad.

Según nuestros anteriores desarrollos[8], las leyes constitutivas para las diferentes especies de todos son leyes *sintéticas apriorísticas*, en oposición a las *analíticas apriorísticas*, que pertenecen a las meras formas categoriales, como, por ejemplo, a la idea formal de un todo en general y a las particularizaciones meramente formales de esta idea. Estas particularidades han de ser en lo sucesivo el objeto de nuestra preferencia.

§ 24. *Los tipos formales puros de todos y partes. El postulado de una teoría apriorística*

Según la *forma pura de las leyes*, determínanse las *formas puras* de los todos y las partes. En esto prevalece tan sólo lo universal *formal* de la relación de fundamentación, tal como está expresado en la definición; así como las complexiones apriorísticas, que hace posibles. Dada una especie cualquiera de todos, nos elevamos a su forma pura, a su tipo categorial, al «abstraer» la particularidad de las especies de contenidos correspondientes. Dicho más claramente: esta *abstracción formalizadora* es algo totalmente distinto de lo que solemos tener a la vista bajo el título de abstracción;

[8] §§ 11 y ss.